A Expressão Mítica da Vivência Histórica: Tempo e Espaço na Construção da Identidade Xavante

ARACY LOPES DA SILVA

1 — INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como pressuposto básico uma concepção da História enquanto critério definidor (entre outros) e fator intrínseco à construção, por povos indígenas, de sua identidade. Não se trata, aqui, de uma reconstituição das experiências passadas a partir de dados da História Oral.[1] Trata-se do exame de um corpo de narrativas míticas entendido como produto de reflexão de um povo sobre sua experiência histórica peculiar. O interesse está em examinar que aspectos de sua história ou que vivências concretas são selecionadas pela memória de um povo e incorporadas a seu acervo de conhecimento, como algo a ser preservado e partilhado, lições do saber de um povo a partir de seu passado. Assim, procura-se saber, de sua perspectiva, o que importa reter das experiências históricas?

Essas questões foram suscitadas pelo material mitológico Xavante à luz de um elemento fundamental de sua história: trata-se de um povo eternamente *on the move*. Não me refiro com isso, simplesmente, ao seminomadismo característico da adaptação dos grupos Jê às regiões de cerrado do Brasil Central, que resultou em um ciclo de atividades econômicas constituídas a partir de longas expedições de caça e coleta, durante as quais o território controlado pelos moradores da cada

1 Para um cuidadoso exame da metodologia apropriada a esta tarefa, vide J. Vansina, 1961.

aldeia era sistematicamente percorrido.[2] Refiro-me aqui, em especial, à imposição histórica da necessidade de deslocamentos constantes que marca não apenas a trajetória Xavante a partir do início do século XVIII[3] — época dos primeiros relatos de cronistas que podem ser seguramente considerados como relativos aos Acuen: Xavante/Xerente — mas também momentos bem mais antigos, cujo registro vive em narrativas orais.

Nessas circunstâncias, a territorialidade talvez se manifeste, enquanto elemento também constituinte de identidade, de modo menos enfático do que nos casos de povos que ocuparam durante, pelo menos, três ou quatro séculos, um mesmo território. Nos casos como o que tratamos aqui, territorialidade passa, certamente, a significar necessidade de certas condições físicas básicas para a sobrevivência e constituição de uma sociedade, ou seja, necessidade de território, se pudessemos dizer assim, "em abstrato". Claro está que a definição de um território próprio e específico é condição para a soberania de um povo e para a elaboração de seus próprios padrões de organização social e de seu universo simbólico. Quando, porém, deslocamentos constantes e conquistas continuadas de novos espaços se sucedem, certamente diminui a probabilidade de o território (enquanto espaço original, ancestral) constituir um eixo constante de construção de identidade. Nesse caso, talvez seja adequado examinar de que modo a vivência histórica é incorporada como fator de constituição dessa mesma identidade.

Uma das motivações essenciais para a reflexão sobre esse tema é o interesse crescente entre os Xavante, nos dias de hoje, pela descoberta de seu passado e compreensão de todo o processo da história de seu povo. Cabe notar que as condições de incorporação irreversível da sociedade Xavante à sociedade nacional determinaram uma sedentarização crescente e o confinamento dos grupos Xavante em espaços determinados. Para um povo seminômade e sempre obrigado a buscar novos ambientes, o que significa a nova situação, em termos de redefinição (ou não) de sua própria identidade? Não parece, portanto, casualidade o interesse que os Xavante demonstram hoje

2 Como se sabe, o seminomadismo associa-se, no modelo Jê tradicional, a uma agricultura incipiente desenvolvida em áreas próximas às aldeias-base.

3 De acordo com O. Ravagnani (1977 : 12 e segs.), é no período compreendido entre 1769 e 1770, quando D. João Manoel de Mello governava a então Província de Goyaz, que surgem as primeiras notícias específicas sobre os Xavante. Até então usava-se, nos documentos e nos relatos escritos, a designação genérica de "gentios".

pelo passado. Esse interesse se expressa sobretudo em tentativas de ordenar as peças de um conhecimento agora ampliado: procura-se cruzar dados contidos nas narrativas orais com informações reveladas pelas fontes documentais e por trabalhos mais recentes sobre a história do novo Xavante.[4]

2 — CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Tomo, como ponto de partida, o conjunto de narrativas que me foi dado a conhecer pelos Xavante durante uma pesquisa que tinha por objetivo um outro tema.[5] No presente trabalho, portanto, é preciso ressaltar o caráter exploratório de todo o raciocínio, devido à ausência de pesquisa específica para o estudo das relações entre História, Mitologia e Identidade. Esse texto resume as primeiras tentativas de tratamento do material Xavante dessa perspectiva e se apresenta muito mais sob a forma de sugestões do que com algo conclusivo.

Os Xavantes não parecem estabelecer distinções internas à sua mitologia quando consideram os diversos discursos míticos, no sentido de classificarem (e rotularem) diferencialmente as várias modalidades de narrativas que a compõem. Do ponto de vista lingüístico, pelo que se sabe até agora, todas elas, independentemente dos temas de que tratam, são parte de um amplo e único conjunto designado pelas expressões equivalentes: *durei hã watsu'u* (estórias "antigas" ou de há

---

4 Ver, especialmente, J. R. Freire, 1951; B. Giaccaria e A. Heide, 1972, 1975a 1 1975b; D. Maybury-Lewis, 1967 e O. M. Ravagnani, 1977.

5 Baseio-me em material colhido em campo entre 1972 e 1974, no curso de uma pesquisa sobre possíveis repercussões do contato intenso com a sociedade nacional via missão salesiana sobre o pensamento Xavante tal como expresso em sua mitologia. A pesquisa de campo foi feita nas aldeias Xavante de São Marcos e Paraíso (hoje, os moradores desta última vivem junto ao rio Culuene). São narrativas orais gravadas por Rsimihoropupu (Meireles), na primeira aldeia, e por Mi'é (Chiquinho), na segunda. Para algumas fitas, foi feita uma tradução livre para o português por Xavante mais jovens: Mario Dzuru'rã (Juruna) e Guido Prónhõpa de São Marcos; Claudio Aihe'edí, Jorge Tsereuté e Alfredo Nodzo'u, do Paraíso, traduziram algumas livremente e me ajudaram a transcrever e a traduzir literalmente a maior parte do material gravado por Mi'é. As questões da história Xavante, nos termos em que me proponho a tratar aqui, discuti principalmente com Orestes Abtsiré (1977-81), Abrão Rumõri (1979) e Mário Juruna (1978 e 1981). Esse texto contém, portanto, o trabalho e as preocupações de muitas pessoas. Responsabilizo-me pelo que aqui está dito mas considero-o um trabalho de todos nós. Nesse sentido, vão os meus agradecimentos a cada um deles e a saudade aos dois que já se foram: Tsimihoropupu e Aihe'edí.

muito tempo), *itsãna'rata watsu'u* (estórias do "começo") ou *wahi'rata nori (nimi) watsu'u* (estórias que os antepassados contavam ou estórias *sobre* os antepassados). Ao que tudo indica, trata-se de rótulos gerais empregados alternativamente e que cobrem um mesmo campo semântico. Englobam — quando analisados a partir de outro quadro de referência que o da classificação Xavante — a) mitos de origem e transformação (relacionados à passagem da Natureza à Cultura); b) relatos de expedição de caça; c) relatos de enfrentamento entre guerreiros de distintas aldeias Xavante e entre os Xavante e outros povos indígenas e, o que mais nos interessa aqui; d) eventos históricos que chamaria de "mitificados".

Para fins da presente análise, por razões que deverão ficar claras no correr do texto, considerarei apenas essa última modalidade de narrativa. Como contraponto a esse material, serão utilizadas as referências publicadas sobre a história do povo Xavante a partir de documentos escritos. O objetivo final será sempre, porém, a tentativa da captação do pensamento Xavante em sua reflexão sobre a experiência histórica. Tal reflexão é aqui sempre entendida como elemento essencial e constituinte do conceito Xavante de "Xavante"/"A'uwe" (autodenominação); como constituinte, portanto, da própria identidade deste povo em sua elaboração atual. Os aspectos relacionais ou contrastivos, implícitos nessa categoria, serão abordados adiante.

3 — TERRITORIALIDADE E HISTORICIDADE. A TRANSITORIEDADE DO TERRITÓRIO

A história do povo Xavante é marcada pela condição de transitoriedade em relação aos territórios habitados. Deslocamentos impostos pela presença sempre mais próxima de colonizadores marcaram — de acordo com as fontes históricas — todo o período compreendido desde meados do século XVIII até meados do século XX. As primeiras notícias localizam seu território como se estendendo desde a vizinhança dos arraiais de Crixás e Thezouras, no sul, até o rio do Sono, no norte da então Província de Goiás. Entre 1770 e 1790 alguns grupos Xavante que aceitaram convites oficiais de convívio com os brancos foram transferidos para os "aldeamentos" mandados construir pelo Governo da Província de Goiás, abandonando suas terras.

Nesta rápida reconstrução da história do contato dos Xavante com os brancos, baseio-me em O. Ravagnani (1977), autor

de um trabalho específico sobre o tema. Segundo diz, os aldeamentos se explicam em função do declínio do rendimento da mineração em Goiás. A busca de contatos pacíficos com os índios visava à liberação de seus territórios em favor da agricultura e da pecuária e, acima de tudo, à liberação dos rios Tocantins e Araguaia para a navegação. A esperança da economia regional assentava-se na possibilidade de comércio entre o norte (Pará e Maranhão) e o sul do país através dos dois rios. A sedentarização dos índios faria dos aldeamentos pousadas bem supridas para os navegantes que faziam o comércio e forneceriam mão-de-obra (remeiros e batedores) aos viajantes.

No caso dos Xavante, o aldeamento mais significativo foi o de Pedro III ou Carretão, fundado em 1784, no governo de Tristão da Cunha Menezes, a 22 léguas ao norte da capital da Província (Villa Boa de Goiás, hoje Goiás Velho). Com o agravamento da crise da economia da Província, os gastos com os aldeamentos foram sendo cortados e eles acabaram relegados a total abandono. Epidemias, maus-tratos e abandono parecem ter sido a causa da retirada dos Xavante. Em 1849, contava-se pouco mais de 100 Xavante no Carretão. Em 1888, Alencastre o visita, encontrando-o em "ruína total" e quase desabitado. Porém, nem todos os Xavante se aldearam. Vários grupos mantiveram-se arredios e a eles os remanescentes do Carretão foram juntar-se, a partir de 1830-1840. Em 1842, os Xavante atacavam o norte da Província e os ataques continuaram até o final do século.

A história dos Xavante é marcada por dois momentos importantes de cisão: a primeira teria acontecido por volta de 1810-1820 e explica a separação entre Xavante e Xerente, subdivisões de um único grupo inicial.[6] No início do século XIX, "formavam dois grupos distintos mas culturalmente muito próximos" (Ravagnani, 1977 : 100). Habitavam território comum, às duas margens do Tocantins, no centro e norte da Província de Goiás. As razões dessa separação são, segundo vários autores, devidas à experiência de contato com os brancos e à divergência quanto à possibilidade e o interesse de contato intenso com os brancos. Esta primeira cisão teria tido lugar às margens do Tocantins, após a fuga do Carretão.

A segunda cisão ter-se-ia dado no seio do grupo que rejeitara o contato (conhecido, já nessa época, como Xavante, em oposição aos Xerente) e, de novo, pelas mesmas razões. Segundo Ravagnani, um grupo mais "ortodoxo" ter-se-ia desligado

6 Maybury-Lewis (1967 : 2) situa a separação entre Xavante e Xerente na década de 1840.

de outros que acatavam o contato e se dirigido à região do rio das Mortes, que atravessou. Esse grupo seria o precursor dos Xavante atuais, enquanto que os demais teriam sido extintos, já que nos documentos da época não há mais referências a eles depois de 1858 (1977 : 132). Esta segunda cisão ocorreu depois de transposto o Araguaia e se tratou de uma "dissidência interna do grupo, duas posições opostas em relação ao futuro" (1977 : 133).

Toda a primeira metade do século XX é marcada pelas pressões sofridas pelos Xavante diante das frentes pioneiras, das bandeiras e das expedições oficiais e religiosas que visavam a sua pacificação. Ressurgem os choques violentos entre índios e regionais. A pacificação oficial, em 1946, por Francisco Meireles junto a um dos grupos Xavante não significou a paz para a totalidade da população Xavante. Um dos grupos da região do rio Couto de Magalhães foi massacrado em sua própria aldeia, em 1951-2. Epidemias e perseguições aos dos rios Culuene, Couto de Magalhães e Suiá-Missú explicam suas fugas dos territórios que ocupavam e sua transferência para outras áreas.

Nos últimos quarenta anos, a possibilidade de fuga para novos territórios foi-se extinguindo cada vez mais, dado o povoamento intensivo do Mato Grosso. Algumas áreas — como a do Culuene e a de Parabubu, às margens do rio Couto de Magalhães — foram recuperadas pelos Xavante, que acalentavam a esperança dessa volta desde que chegaram à região das missões salesianas de Meruri e Sangradouro, em território tradicional Bororo, na década de 50.

A tática da busca de territórios ainda não colonizados, sem dúvida alguma, esgotou-se. Não há mais para onde fugir. O enfrentamento é inevitável. A consciência de que constroem com os territórios atuais uma relação de novo tipo — definitiva — parece ter brotado entre os Xavante nestes últimos dez, quinze anos. Até então, os territórios eram espaços temporários e cada experiência de convívio íntimo com os brancos deixava a certeza dessa transitoriedade.

Em contraponto com a *fuga* com que procuravam deixar dos colonizadores para trás, os Xavante enfrentaram a necessidade da *conquista* de novos territórios, o que explica enfrentamentos com os Karajá (a presença de Xavante na Ilha do Bananal é noticiada em 1944 por Castelnau) e, posteriormente, com os Bororo, a oeste do rio das Mortes. Não parece haver

registros conhecidos de enfrentamentos intertribais envolvendo os Xavante nos séculos XVIII e XIX.

No limite deixado por esses dois movimentos, de fuga e conquista constantes, indicadores de transitoriedade, poucas foram as chances de os Xavante inscreverem nos territórios por onde passaram a sua própria marca. A apropriação efetiva — garantia de sobrevivência — essa sim, ocorreu, mas, provavelmente, não uma apropriação simbólica no sentido de incorporação de referências territoriais constantes na construção de sua vida social e de sua visão de mundo.

Amnésia genealógica, parcos recursos para a contagem do tempo com certa precisão e profundidade, ausência de culto aos mortos, nem mesmo enterro secundário... tudo isso parece indicar os Xavante como um povo voltado "para a frente", se pudermos dizer assim. Pouco interesse pelo passado? Poderia sua atitude para com seus mitos reforçar essa impressão? Não se reportam a estes, corriqueiramente, no curso de suas atividades e experiências cotidianas, como fazem outros povos. Os Yawalapití, por exemplo, mantêm os personagens míticos muito próximos de sua vivência concreta (Cf. Viveiros de Castro, 1977). Tampouco parecem considerar a mitologia como um tema apaixonante de discussão (digo isto a partir de indicações de Maybury-Lewis (1967) e, principalmente, a partir de minha própria experiência de campo entre os Xavante, em períodos intermitentes entre 1972 e 1978).

Suas *duréi hã watsu'u,* porém, englobam a narrativa de uma série de eventos tirados de sua experiência concreta. Trata-se, na verdade, de manifestações do modo peculiar pelo qual os Xavante apreendem sua história e a transmitem em linguagem mítica, daí chamá-los de "eventos históricos mitificados". Mais do que qualquer dos recursos acima enumerados — culto dos ancestrais, memória genealógica de grande profundidade temporal, etc. — os Xavante parecem captar e expressar sua história através de narrativas orais. Isso se faz através da seleção de eventos exemplares que contêm a lição fundamental de uma experiência histórica marcante, que são preservados pela memória em seu acervo mítico.

Algumas dessas "estórias de antigamente", que dizem pouco a um investigador interessado na reconstrução etnohistórica das experiências Xavante à luz dos documentos, podem ser consideradas como contendo ensinamentos significativos a respeito dos critérios de *seleção* de eventos ou situações que, aos olhos dos Xavante, merecem ser lembrados.

Ouvi *Waradzu bo pá watsu'u* (a "estória do Waradzu bo pá") pela primeira vez, narrada por Tsimih"oropupu, em São Marcos, em 1972. Ouvi outras versões mais tarde, em outras aldeias. Relata, essencialmente, a experiência de uma jovem Xavante que vai à mata em busca de mel. Lá, encontra-se inesperadamente com um homem branco, cuja peculiaridade era o tamanho de seu pênis: "tão comprido que carregava apoiado nas costas" *waradzu* = branco, "civilizado", não índio, estranho; *bo* = pênis; *pá* = comprido; *watsu'u* — estória-história?). Os dois acabam por ter uma relação sexual em conseqüência da qual (dado o tamanho do pênis) a moça morre. Preocupado com a demora da filha, o pai vai à sua procura e, finalmente, a encontra. Vendo o que lhe acontecera, sai em perseguição ao estranho, disposto a matá-lo a golpes de borduna. Encontra-o, atinge-o na nuca mas não consegue matá-lo. Descobre, afinal, que "sua cabeça era na perna, embaixo do osso do joelho", e não acima da nuca, como no caso dos homens Xavante. Atinge-o nessa "cabeça" e, finalmente, consegue matá-lo.

Não pretendo apresentar aqui uma análise detida (e merecida!) desse mito a partir de sua formulação original, em Xavante. Resumi suas idéias centrais para, simplesmente, indicar algumas das noções que sugere. Da perspectiva das preocupações deste trabalho, vejo neste mito um alerta para: a) a incrível capacidade reprodutora dos brancos, numa indicação de sua superioridade demográfica em relação aos Xavante; b) sua capacidade de destruição dos índios; c) sua estranheza ou monstruosidade; d) a dificuldade de serem vencidos pelos índios, que desconhecem seus pontos vulneráveis e não sabem como combatê-los; e) a necessidade que têm os Xavante de estudar os brancos e desenvolver modos eficazes de relacionamento para, afinal, enfrentá-los e vencê-los.

Do relacionamento com os brancos, justamente, é que trata a maior parte das "estórias de antigamente" que se baseiam em "eventos históricos mitificados", dentre as que pude conhecer. Dentre estas, algumas referem-se, de modo relativamente preciso, em termos da localização ou da época em que ocorrem, a eventos que, provavelmente, tiveram lugar no curso de sua história.

Nesse caso, acredito que a memória se exercita através do cruzamento de noções de territorialidade e historicidade, de modo a criar um corpo de conhecimentos próprios e exclusivos de um povo determinado e, nesse sentido, constituinte de sua identidade.

4 — AS LIÇÕES DA HISTÓRIA

A primeira notícia que as fontes documentais trazem da existência do povo Xavante é de 1762, como já pude afirmar acima. Habitavam o centro de Goiás, nas imediações de Crixás e Thezouras. A memória Xavante, porém, vai mais longe. Ordena, numa seqüência necessária, situações de convívio, enfrentamento e separação entre os Xavante e os brancos. Desse modo, quer me parecer que os Xavante expressam, em suas narrativas, os momentos e as experiências cruciais de sua história.[7] Trataremos aqui das idéias relativas às fases de contato com a sociedade nacional e que apresentam a possibilidade de um contraponto com os dados registrados nas fontes documentais.

Os Xavante com quem tive a oportunidade de refletir sobre essa questão foram unânimes no reconhecimento de uma primeira fase de sua história, caracterizada por sua permanência *junto ao mar.* Moravam inicialmente sós, até a chegada dos "portugueses".[8] Segundo os dados de que disponho, considero que a narrativa que dá conta dessa fase (e é indicada pelos Xavante como o momento inicial dessa seqüência) é a "estória de Tseredzadadzuté". Nessa época, Tseredzadadzuté costumava "enrolar o cabelo e botar chapéu para ninguém perceber que ele era Xavante". Assim, conseguia "se misturar com os portugueses e ouvir seus planos".

Depois desse período de convívio com os brancos, um segundo momento parece ser caracterizado pelo episódio que envolveu o Xavante de nome Mandú. Marca uma ruptura com os brancos e a rejeição, pelos Xavante, desse convívio. Contam que viviam em uma fazenda administrada por brancos, onde trabalhavam. Recebiam ali maus-tratos e comida escassa. Certo dia, conseguiram levar um porco da fazenda para a mata, onde pretendiam matá-lo para comer. Um capataz percebeu e os denunciou ao "chefe dos brancos" na fazenda, o "Capitão Rurú". Os Xavante, por sua ordem, foram cruelmente surrados e Mandú foi preso em um "caixote", de onde gritava para os seus companheiros: "kai, kaai, kai...". Foi Mandú, na verdade, o criador desse grito, usado ainda hoje pelos Xavante quando querem se comunicar à distância. Capitão Rurú depois "ficou com pena e soltou Mandú. Mandú se vingou e bateu no Capi-

---

7 Não se pressupõe, aqui, que a história dos Xavante corresponda ao processo de sua inclusão no mundo dos brancos. Outro tipo de narrativa, como as que descrevem contatos com outros povos indígenas, trazem informações relevantes relativas a outras facetas da história dos Xavante.

8 Também B. Giaccaria e A. Heide o mencionam (1972 : 13).

tão Rurú. Enquanto isso, o resto do pessoal fugiu". Entraram mata adentro e nunca mais voltaram. Seria esta uma referência às suas experiências nos aldeamentos oficiais em Goiás, na metade do século XVIII?

Um terceiro momento é caracterizado pela "estória do bôto" (*pedzai'o watsu'u*). Ao transferir-se para um novo território, os Xavante cruzavam um rio largo, a leste de seu *habitat* atual, quando um bôto surgiu no rio. Uma parte do grupo já atravessara o rio e a outra esperava à sua margem:

> "Quando os Xavante atravessou, já tinha atravessado, o resto ficou do outro lado, e volta outra vez para trás com medo do bôto. E começou a gritar, do outro lado, os filhos já tinham atravessado. Então as mães estavam chorando:
>
> — "Cuida bem (do) meu filho!", gritavam para seus parentes, irmãos, irmãs, tios e tias, gritando. Outro grito para lá e do outro lado os outros gritavam também.
>
> Então se afastou do rio e outro foi para trás, voltou para trás e aqueles que voltou para trás ficou por lá mesmo e fizeram uma aldeia. Estes índios chama-se Xerente...".

Para essa questão há, na bibliografia, duas interpretações: Maybury-Lewis considera esta estória como uma referência à separação entre os Xavante e os Xerente. A menção aos Xerente na versão aqui transcrita pareceria endossar essa interpretação. Por outro lado, Ravagnani fornece argumentos baseados na documentação da época, em favor de outra interpretação: considera a passagem do bôto como referente à segunda cisão, àquela efetivada dentro do subgrupo Xavante, já separado dos Xerente. Essa cisão, segundo o autor, teve lugar às margens do Araguaia. Giaccaria e Heide são da mesma opinião (1972 : 23). Em favor de sua interpretação, a versão aqui apresentada diz, explicitamente:

> "Quando eles sai de lá, então aquele leão apareceu. Os dois apareceu lá no rio Araguaia, para que não possam atravessar mais os índios. Então têm medo de leão. Tanto, vê de longe, os homens ficam assim tremendo e chorando, separou os Xavante". (Tsimihoropupu-Meireles. Março de 1973, São Marcos. Tradução livre de Guido Nodzo'u).

É importante notar a penetração de elementos do universo mítico na expressão dessa experiência de cisão historicamente vivida. Os "dois" mencionados ao lado do "leão" (referência ao bôto) são, na verdade, os Pirinai'á, heróis civilizadores, responsáveis pela criação de frutas, rios, serras e animais. Eram dois jovens iniciandos (*wapté*) capazes de transformar, quando quisessem, em animais, aves e peixes. (Lopes da Silva, 1980 : 188-194). Segundo essa versão, o bôto era, mais uma vez, uma das "peças" que os Pirinai'á pregavam aos Xavante, surgindo inesperadamente sob formas desconhecidas, assustando e atemorizando os companheiros.

Parece possível concluir, portanto, que, de acordo com o pensamento Xavante, um evento é selecionado como exemplar de todo um período de sua história: o da divisão de um povo em subgrupos que seguiram, posteriormente, cada um o seu caminho. Esse período é explicado em função da interferência de personagens míticos, "criadores" por excelência, capazes de transformar a ordem "natural" das coisas. (Cf. Maybury--Lewis, 1967 e Lopes da Silva, 1980).

Um último momento tem como marco decisivo o restabelecimento das relações pacíficas e o convívio próximo com os brancos. A década de 40 é a referência cronológica do início deste período. São várias as narrativas que expressam a visão Xavante das tentativas de "pacificação" levadas a cabo por missionários e representantes da política indigenista oficial.

Até hoje, a história Xavante tem se desenrolado através do tempo e através das terras. Um quinto momento não consta ainda dessa seqüência de fases históricas elaborada pelo pensamento Xavante. Por ora, há que se construir esse momento; há, fundamentalmente, que se vivê-lo. E isso deve se dar no quadro limitado da exigüidade de terras disponíveis, no confronto direto com as instituições de poder do mundo que procura dominá-los.

CONCLUSÕES: A DIMENSÃO IDEOLÓGICA DA MITOLOGIA E DA IDENTIDADE ÉTNICA

Segundo a definição inovadora de F. Barth (1969), um grupo étnico não deve ser visto como uma "unidade portadora de cultura" dado o caráter essencialmente dinâmico desta (Durham, 1977) — e sim como um "organizational type", no sentido da peculiaridade de suas articulações internas.

O que tentei demonstrar é que, no caso Xavante, a apreciação da organização interna dos grupos e do processo de

construção de sua identidade deve levar em consideração a sua relação com o *espaço* (territórios transitórios) ao longo do tempo.[9]

Deve parecer estranho falar em construção da identidade social a partir destes dois eixos, o espacial e o temporal, quando há indicações de consenso entre os vários autores quanto ao fato de a identidade dos grupos étnicos se formar em oposição ou em contraste com outros grupos da mesma natureza. Barth coloca como questão central a definição das *fronteiras* de cada um (1969 : 13). Benoist, apoiado em Lévi-Strauss, refere-se a "estruturas profundas que conformam a identidade em seu aspecto relacional: a questão do *Outro* aparece como constitutiva da identidade" (1977 : 17, grifo no original). Para R. Cardoso de Oliveira, ela é contrastiva. Para todos, seu conteúdo etnocêntrico é visível: "... uma concepção 'nativa' de si, eivada de valores e de atributos devidamente articulados, tendentes a reconstruir no plano do imaginário a experiência vivida do contato interétnico" (Cardoso de Oliveira, 1976 : 45).

Será contraditório, então, falar na possibilidade da construção da identidade étnica em relação ao *território* — que nunca é o mesmo — e ao *percurso*, que implica em *tempo*? Na verdade, os deslocamentos não se dão no vazio ou por livre escolha de cada um dos pequenos grupos Xavante. São resultado de uma situação de expansão da sociedade nacional sobre as áreas original e sucessivamente ocupadas pelos índios. E o percurso está, assim, repleto de contatos com outros grupos étnicos: há movimentos de atração dos Xavante pelos brancos (e que resultaram nos aldeamentos oficiais do século XIX e na "pacificação" de 1946), sempre acompanhados de um cerco às áreas ocupadas pelos índios; há movimentos de fuga e procura de novas terras pelos Xavante, os quais, necessariamente, implicam no enfrentamento com os grupos indígenas cujos territórios os Xavante cruzaram, em seu percurso (como os Karajá) ou aqueles a quem desalojaram, ou cuja expansão sustaram (como os Bororo).

Falar, portanto, em construção de identidade a partir da "relação com o espaço através do tempo" é falar de representações e de adoção de atributos específicos aos Xavante em oposição, via de regra, a *inimigos* comuns. Assim, a tradição oral registra, através de um sem número de narrativas e com incrível riqueza de detalhes, os embates com inimigos Xavante de outras aldeias ou com índios de outros grupos étnicos, dis-

---

9 Para uma análise de um caso concreto de relações entre identidade e espaço, vide Zonabend, 1977.

tinguidos claramente nos relatos. De toda sorte, são inimigos equiparáveis àqueles cuja perspectiva transparece no mito: os narradores. As narrativas relativas aos "brancos" não têm a forma de relatos de expedições guerreiras, como vimos. Os "brancos" não são inimigos comuns, de mesma grandeza. Antes, são *senhores;* são *patrões.*

Nessa medida, o material Xavante permite endossar o tratamento que Warren (1978) dispensa à mitologia, encarnando-a como ideologia (e, cabe acrescentar, nessa medida compartilhando com a própria noção de identidade étnica esse atributo. Cf. Cardoso de Oliveira, 1976 : 38 e segs), ao analisar os "cuentos" Trixano relativos à criação do mundo e à imposição de uma ordem no universo. Objetiva descobrir a importância ideológica desta forma simbólica que é a mitologia. Os termos em que formula suas conclusões são esclarecedores também para o caso Xavante: vista como ideologia, "a mitologia incorpora modelos de relações interétnicas no presente" (1978 : 43. Minha tradução).

"É belicoso o Xavante?", perguntaria Baldus em 1951. São, de fato, "hostís", "rebeldes", irremediavelmente "arredios", "sanguinários", "ferozes", como queriam os estigmas da época? É essa, afinal, sua "índole"?

Para Baldus e, vinte e seis anos depois, para Ravagnani, os Xavante são pacíficos, empenhados, apenas, na defesa de seus territórios e da sua necessidade de sobrevivência. Nesse longo percurso que foram levados a fazer, obrigados a fugas constantes, ficou o aprendizado maior da sua relação com os brancos. Os brancos têm a cabeça no joelho e é difícil acertá-los. É preciso estudá-los com cuidado para descobrir como lidar com eles. Os Xavante que sobreviveram e que hoje somam mais de 5.000 pessoas são os donos dessas verdades. Verdades nascidas de uma dura experiência de aceitação inicial do contacto, seguida de uma rejeição, com conhecimento de causa. A fase seguinte foi a retomada de autonomia, ciclo que parece recomeçar agora, em novos e desafiadores termos. O momento é outro e não há mais terras onde se abrigar. Há, no entanto, um acervo de conhecimentos preservados pela memória, fruto das experiências históricas e das reflexões que mereceram por parte dos próprios Xavante. Experiências que hoje são a marca viva de uma história heróica de defesa de seus direitos, de sabedoria no enfrentamento dos opositores, nascida de uma observação detida de seus padrões sociais. História heróica de combatividade e perseverança; de imposição, afinal, de seu próprio modo altivo de ser.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Carlos Henriques Serrano a leitura dos originais e a delicadeza de os haver comentado. Agradeço igualmente a Lux Vidal pelas valiosas sugestões de interpretação do mito de *"waradzu bo pa"*.

BIBLIOGRAFIA

BALDUS, H. "É belicoso o Xavante?", *Revista do Arquivo Municipal,* 142: 125-9, 1951.

BARTH, F. (org.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference.* Boston: Little Brown and Co., 1969.

BENOIST, J. M. "Facettes de l'identité". In: *L'Identité. Seminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss* : 13-23. Paris, Grasset, 1977.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social.* São Paulo, Pioneira, 1976.

DURHAM, E. "A dinâmica cultural na Sociedade Moderna". *Cadernos de Opinião,* n.º 44, Rio de Janeiro, 1977.

FREIRE, J. R. *Relação da Conquista do Gentio Xavante* (2.ª edição). São Paulo. Fac. de Filosofia, Ciências e Letras da USP, (Coleção Textos e Documentos, 1), 1951.

GIACCARIA, B. e HEIDE, A. *Auwe Uptabi: Xavante, Povo Autêntico.* São Paulo, Editorial Dom Bosco, 1972.

————. *Jerônimo Xavante conta.* Campo Grande. Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 1975a.

————. *Jerônimo Xavante soube.* Campo Grande. Publicações do Museu Dom Bosco, 1975b.

LOPES DA SILVA, A. *Nomes e Amigos. Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê.* Tese de doutoramento em Antropologia Social. Universidade de São Paulo (mimeo), 1980.

MAYBURY-LEWIS, D. *Akwe-Shavante Society.* Oxford: Oxford University Press, 1967.

RAVAGNANI, O. M. *A Experiência Xavânte com o Mundo dos Brancos.* Tese de Doutoramento, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (mimeo), 1977.

SOUZA, L. de. *Os Xavantes e a Civilização.* Rio de Janeiro, IBGE, 1953.

VANSINA, J. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology.* Chicago, Aldine Publishing Co., 1961.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Yawalapíti: Indivíduo e Sociedade.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Museu Nacional, Rio de Janeiro (mimeo), 1977.

WARREN, K. B. *The Symbolism of Subordination — Indian Identity in a Guatemalan Town.* Austin, University of Texas Press, 1978.

ZONABEND, F. "Pourquoi Nommer?" In: *L'Identité — Seminaire Dirigé par Claude Lévi-Strauss* : 257-79. Grasset, Paris, 1977.